

Autonomia, Vulnerabilidade, Reconhecimento e Justiça***

Joel Anderson

Pesquisador do departamento de Filosofia da Universidade de Utrecht na Holanda.

Axel Honneth

Professor de Filosofia da Universidade de Frankfurt e diretor
do *Institut für Sozialforschung*.

Resumo: Neste artigo, desenvolvemos uma concepção do que significaria para uma sociedade levar a sério a obrigação de reduzir as vulnerabilidades relacionadas à autonomia dos indivíduos a um mínimo aceitável. Sustentamos, em particular, que as concepções liberais típicas subestimam o escopo dessa obrigação porque não conseguem levar em conta as várias ameaças à autonomia. A concepção alternativa de autonomia que esboçamos aqui ressalta os modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida ou prejudicada por meio de danos causados às relações sociais que asseguram a autonomia. Ao articularmos uma concepção de autonomia nos termos, mais específicos, de uma teoria do reconhecimento recíproco, procuramos explicitar o viés individualista presente nas concepções liberais e a concomitante desconsideração de nossa dependência de relações de respeito, cuidado e estima. Concluiremos antecipando algumas implicações mais amplas disso para como concepções procedimentais de justiça social devem ser revistas.

Abstract: In this paper, we develop an account of what it would mean for a society to take seriously the obligation to reduce individuals' autonomy-related vulnerabilities to an acceptable minimum. In particular, we argue that standard liberal accounts underestimate the scope of this obligation because they fail to appreciate various threats to autonomy. The alternative account of autonomy we sketch here highlights the ways in which individuals' autonomy can be diminished or impaired through damage to the social relations that support autonomy. By articulating a conception of autonomy in terms of, more specifically, a theory of mutual recognition, we aim to pinpoint the individualistic bias in liberal accounts and the concomitant underestimation of our dependence on relationships of respect, care, and esteem. We conclude by anticipating some broader implications of this for how proceduralist accounts of social justice ought to be revised.

* Traduzido do original em inglês: Anderson, Joel., Honneth, Axel. "Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice". In: John Christman, Joel Anderson (eds), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge University Press, 2009, pp. 127-149. Agradecemos à *Cambridge University Press* por ter cedido gentilmente os direitos de tradução do texto.

** Gostaríamos de agradecer Bert van den Brink, Pauline Kleingeld e Chris Zurn pelos comentários sobre uma versão preliminar deste capítulo.

Um dos principais compromissos do liberalismo é o de salvar a autonomia dos indivíduos. E, um aspecto central da justiça social liberal é o compromisso de proteger os vulneráveis. Tomados conjuntamente e combinados com uma compreensão de autonomia como um conjunto adquirido de capacidades para conduzir a própria vida, esses compromissos sugerem que as sociedades liberais deveriam estar particularmente preocupadas em lidar com as vulnerabilidades dos indivíduos no que diz respeito ao desenvolvimento e à manutenção de sua autonomia. Neste artigo, desenvolvemos uma concepção do que significaria para uma sociedade levar a sério a obrigação de reduzir as vulnerabilidades relacionadas à autonomia dos indivíduos a um mínimo aceitável. Sustentamos, em particular, que as concepções liberais típicas subestimam o escopo dessa obrigação porque não conseguem levar em conta as várias ameaças à autonomia.

Acreditamos que a razão pela qual essas vulnerabilidades foram subestimadas é a de que a autonomia foi, em geral, entendida de maneira essencialmente individualista. A concepção alternativa de autonomia que esboçamos aqui ressalta os modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida ou prejudicada por meio de danos causados às relações sociais que asseguram a autonomia. Ao articularmos uma concepção de autonomia nos termos, mais específicos, de uma teoria do reconhecimento recíproco, procuramos explicitar o viés individualista presente nas concepções liberais e a concomitante desconsideração de nossa dependência de relações de respeito, cuidado e estima. Concluiremos antecipando algumas implicações mais amplas disso para como concepções procedimentais de justiça social devem ser revistas.

I – Do individualismo clássico às proteções dos direitos de bem-estar social

Antes de questionarmos o individualismo das formas tradicionais do liberalismo (e suas concepções subjacentes de autonomia), é importante entendermos esse compromisso de um ponto de vista histórico. A partir do início do período moderno, uma concepção de liberdade e autonomia, que moldou decisivamente nossa compreensão atual de justiça social, obteve prevalência na Europa, tanto na filosofia quanto na vida cotidiana. À medida que indivíduos perseguiram, cada vez mais, seus caminhos independentes no decorrer da vida, ocorreu uma tendência crescente de extrair a consequência normativa de que

liberdade pessoal e autonomia eram uma questão de permitir aos indivíduos desenvolver tranquilamente seus objetivos pessoalmente escolhidos. Surgiu, assim, a intuição norteadora de que quanto menos os outros constriam as ações de alguém, maior é a capacidade deste de agir de acordo com suas próprias preferências. Desde o início, é claro, teóricos liberais reconheceram que essa liberdade era limitada. Kant, por exemplo, insistiu que liberdade e autonomia deveriam ser restringidas pela exigência moral de que os objetivos escolhidos sejam compatíveis com a autonomia de todos os outros.¹ Mas essas ressalvas nada fazem para alterar a ideia central de que a autonomia dos indivíduos aumenta com a redução das restrições.

Essa concepção individualista de autonomia possui não somente uma linhagem histórica; para muitos, ela também se tornou simplesmente óbvia. Mais uma vez, esse desenvolvimento é compreensível. Ele reflete o importante processo histórico por meio do qual, no interior do contexto social da modernidade, indivíduos se desprenderam de laços sociais e atribuições de papéis tradicionais para se empenharem em sua própria "busca pela felicidade". Mas, na verdade, essa concepção moderna de autonomia introduz sorrateiramente um componente adicional – a saber, a ideia de que indivíduos realizam sua autonomia ao obterem independência de seus parceiros. Isso não é o mesmo que dizer que essa concepção *igual* autonomia e isolamento. Mas, no interior da cultura em geral, as imagens que acompanham o surgimento dessa concepção de autonomia sugerem que *quaisquer* constrições reduzem a autonomia de um indivíduo. Como parte desse desenvolvimento, contudo, uma concepção individualista de autonomia pessoal entranhou-se em teorias modernas de justiça social. A finalidade de criar uma sociedade justa passou a ser entendida como a de permitir que as pessoas que sejam dependentes o mínimo possível de outros. As consequências conceituais dessa tendência individualista foram maciças. Elas incluem não somente a ideia, por exemplo, de que a autonomia aumenta com a riqueza, mas também a ideia de que o pertencimento não escolhido a uma comunidade representa uma ameaça à autonomia pessoal.

1. Kant, I. "Groundwork for a Metaphysics of Morals". In: Gregor, Mary (Trad. e Ed.). *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 43-108.

Essa caracterização do liberalismo como individualista é familiar à filosofia política comunitarista e a algumas teorias feministas de autonomia e foi, em muitos casos, admitida pelos próprios teóricos liberais. Mesmo concepções de justiça que se concentram na redução da interferência não assumem, de fato, que todo mundo *seja* realmente um individualista inflexível. Mas concepções individualistas são certamente mais apropriadas para aqueles que não necessitam dos benefícios da cooperação social ou de outras formas de amparo. A pressão para maximizar a liberdade negativa parece se basear, portanto, em uma idealização enganosa dos indivíduos como autossuficientes e autoconfiantes. Esse foco na eliminação da interferência, portanto, interpreta equivocadamente as exigências da justiça social ao não conseguir conceitualizar adequadamente a carência, a vulnerabilidade e a interdependência dos indivíduos. Se, em contraposição, reconhecemos que indivíduos – incluindo indivíduos *autônomos* – são muito mais vulneráveis e carentes do que como o modelo liberal tradicionalmente os representou, surge uma concepção bastante distinta das exigências da justiça social.

O primeiro passo nessa direção vem de teóricos que ressaltam o quanto a autonomia pessoal requer os recursos e circunstâncias necessários para que um indivíduo seja realmente capaz de conduzir a vida que determinou como digna de valor.² Isso normalmente substitui a noção de direitos liberais por uma concepção mais positiva, uma que inclui especialmente direitos socioeconômicos. Essa “materialização” do modo pelo qual os esquemas de direitos liberais garantem a autonomia (e a justiça) nos distancia de um individualismo inflexível, com limites bem definidos. Ela acrescenta um conteúdo significativo ao conceito de autonomia, ao enfatizar algumas das condições sociais para a possibilidade da autonomia, incluindo a necessidade de educação, comida e abrigo adequados, oportunidades reais à participação na cultura (minoritária) e assim por dian-

-
2. Uma amostragem distinta dessas posições poderia incluir Young, R. *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. New York: St. Martin's Press, 1986; Oshana, M. "Personal Autonomy and Society," In: *The Journal of Social Philosophy*, 29 1998, pp. 81–102; Sen, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999; Raz, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1986; Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971; Pogge, T. W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989; e Habermas, J. *Between Facts and Norms*, Trad. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.

te. Considere, por exemplo, a autonomia de pessoas com deficiências que limitam a mobilidade. A menos que adaptações físicas sejam feitas para tais pessoas – rampas para cadeiras de rodas, veículos acessíveis etc. –, sua aptidão para exercerem suas capacidades básicas será restringida de modo a constituir uma perda de autonomia. Em geral, o argumento aqui é de que o compromisso de promover a autonomia – particularmente a dos vulneráveis – conduz a um compromisso de garantir, como questão de justiça social, aquilo que se pode denominar de *circunstâncias materiais e institucionais da autonomia*. Vemos isso como um importante passo na direção correta, mas ele não é nosso foco aqui.

Ao contrário, nos propomos a assumir e a desenvolver outra ampliação das exigências da justiça social segundo uma concepção de autonomia que pode ser designada por vários nomes – relacional, social, intersubjetiva, situada ou baseada no reconhecimento –, mas pode ser sintetizada na afirmação de que: "Autonomia é uma capacidade que existe somente no contexto das relações sociais que a asseguram e somente em conjunção com o sentido interno do que significa ser autônomo".³ Embora tais teorias sejam elaboradas em resposta a uma variedade de preocupações, para nossos propósitos aqui elas servem para ressaltar vulnerabilidades que são negligenciadas mesmo por aquelas concepções de justiça social e autonomia que abarcam as circunstâncias materiais e institucionais da autonomia. Nas próximas quatro seções, esboçaremos nossa versão de tal concepção, uma teoria da autonomia baseada no reconhecimento.⁴ Nas seções VI e VII,

3. Nedelsky, J. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities". In: *Yale Journal of Law and Feminism*, 1:7 (Primavera de 1989): 25. Cf., também, por exemplo, Mackenzie, C. e Stoljar, N. "Autonomy Refigured". In: Mackenzie, C. e Stoljar, N. (Eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000, pp. 3–31. Friedman, M. "Autonomy in Social Context". In: Peden, C. e Sterba, J. P. (Eds.), *Freedom, Equality, and Social Change*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1989, pp. 158–69. Christman, J. "Autonomy and Feminism". Meyers, *Self, Society, and Personal Choice*. Anderson, J. "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity". In: *Philosophical Explorations* 6, 2003, pp. 90–108.
4. Estamos usando "*basead(a) no reconhecimento*" (*recognitional*) para denotar atitudes, experiências, vulnerabilidades etc. que estão relacionadas a exigências de reconhecimento. Em alguns casos, a expressão também serve para designar

voltaremos-nos às consequências que isso possui para a teoria política e para a justiça social.

II – Uma concepção de autonomia baseada no reconhecimento

O *insight* chave inicial das concepções sociais ou relacionais de autonomia é o de que a autonomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir a própria concepção de vida digna de valor – só pode ser alcançada sob condições socialmente favoráveis. É um feito impressionante que no caminho da infância desamparada para a autonomia madura nós nos tornemos capazes de confiar em nossos próprios sentimentos e intuições, de defendermos aquilo em que acreditamos e de considerarmos nossos projetos e realizações como dignos de valor. Não podemos trilhar esse caminho sozinhos, e somos, em cada passo dessa trajetória, vulneráveis a injustiças que reduzem nossa autonomia – não somente à intervenção ou à privação material, mas também ao rompimento dos nexos sociais que são necessários à autonomia. Ao desenvolverem uma abordagem mais “social”, a maioria dos teóricos tende a enfatizar um dos dois pontos. Alguns teóricos criticam aproximações ao liberalismo ou à autonomia como “individualistas” por não conseguirem acomodar adequadamente a centralidade dos relacionamentos nas vidas de agentes autônomos, especificamente por não conseguirem reconhecer que vidas significativas podem incluir (e geralmente incluem) formas de vinculação que são autênticas mesmo que não possam ser facilmente compartilhadas, tais como os vínculos dos pais com seus filhos.⁵ Alternativamente, defensores de abordagens “sociais” criticam concepções individualistas de

nar uma abordagem baseada no reconhecimento (como equivalente de *anerkennungstheoretisch*).

5. Sobre a importância de tais vínculos “indispensáveis”, cf. Christman, J. “Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves”. In: *Philosophical Studies*, 117, 2004, pp. 143–64. Frankfurt, H. *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, 1999. Buss, S. “Autonomy Reconsidered”. In: *Midwest Studies*, 9, 1994, pp. 95–121. Kittay, E. F. *Love’s Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999. Cf também, no entanto, a discussão de Marilyn Friedman sobre a desconsideração da sensibilidade para a abordagem relacional no interior de interpretações liberais de autonomia em, “Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique”. In: *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 81–97.

autonomia por não conseguirem valorizar a importância do diálogo no interior de uma concepção adequada da reflexão crítica central à autonomia.⁶

Essas são considerações muito importantes. Mas elas não são suficientes para sustentar o núcleo do argumento a partir do qual uma concepção mais social adquire sua pretensão normativa – a saber, a de que a autonomia de um indivíduo é vulnerável a rompimentos em seus relacionamentos com os outros. Se esta ideia precisa ser ajustada, então existem razões para buscar uma abordagem diferente.⁷ A nosso ver, uma abordagem particularmente promissora situa a vulnerabilidade social dos agentes nos modos pelos quais estar apto a conduzir a própria vida depende de estar amparado por relações de reconhecimento.⁸ Resumidamente, a ideia central é a de que as competências

6. Ver: Meyers, D. T. *Self, Society and Personal Choice*. New York: Columbia University Press, 1989. Benhabib, S. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992. Taylor, C. "The Dialogical Self" In: Hiley, D. R., Bohmann, J. F. e Shusterman R. (Eds.) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp. 304–14. Anderson, J. "A Social Conception of Personal Autonomy: Volitional Identity, Strong Evaluation, and Intersubjective Accountability". (Tese de Doutorado, Northwestern University, 1996). Habermas, J. "Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity". In: *Postmetaphysical Thinking*. William Hohengarten (Trad.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 149–204.
7. Certamente, nem todos estão interessados em desenvolver uma abordagem social, e muitos teóricos podem muito bem achar esse passo *equivocado*. Para mostrar, contra eles, que a abordagem baseada no reconhecimento é a correta, seria necessário um argumento distinto deste que damos aqui. Nossos objetivos explícitos são, porém, mais limitados: primeiro, mostrar que a abordagem baseada no reconhecimento tem apelo e plausibilidade iniciais; e, segundo, mostrar que se alguém adota essa abordagem, então há consequências interessantes que se seguem disso.
8. Para um desenvolvimento ulterior dessas ideias – assim como para referências à evidência empírica a favor delas – cf. Honneth, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Joel Anderson (Trad.) Cambridge: Polity Press, 1995; "Invisibility: The Moral Epistemology of 'Recognition'". In: *The Aristotelian Society*, v. LXXV, 2001, pp. 111–26; "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions". Joel Anderson (Trad.), In: *Inquiry*, 45, 2002, pp. 499–519; *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen: Van Gorcum, 2000; e, com Nancy Fraser, *Redistri-*

relativas a agentes e que compreendem a autonomia requerem que as pessoas sejam capazes de manter certas atitudes frente a si mesmas (em particular, autoconfiança, autorrespeito e autoestima) e que essas autoconcepções afetivamente preenchidas – ou, para usar a linguagem hegeliana, “autorrelações práticas” – são, por sua vez, dependentes das atitudes adotadas por outros. Em uma tradição que retorna a Hegel e a George Herbert Mead,⁹ esses três modos de “autorrelação prática” podem ser vistos como aqueles que são adquiridos e mantidos somente quando se é reconhecido por aqueles que também se reconhece. Autoconfiança, autorrespeito e autoestima não são, portanto, meramente crenças sobre si mesmo ou estados emocionais, mas propriedades que emergem de um processo dinâmico no qual indivíduos passam a experienciar a si mesmos como possuidores um certo *status*, seja como um objeto de preocupação, como um agente responsável, como um contribuinte valorizado de projetos compartilhados ou como o que quer que seja. A autorrelação de alguém não é, então, uma questão de um ego solitário refletindo sobre si mesmo, mas o resultado de um processo *intersubjetivo* contínuo, no qual sua atitude frente a si mesmo emerge em seu encontro com a atitude do outro frente a ele.

A importância do reconhecimento recíproco é frequentemente mais clara no rompimento das relações. Considere, por exemplo, práticas e instituições que expressam atitudes de denigração e de humilhação. Elas põem em risco a autoestima dos indivíduos ao fazerem com que seja muito mais difícil (e, em casos limites, mesmo impossível) pensar a si mesmo como digno de valor. Os sentimentos de vergonha e de ausência de valor resultantes ameaçam a percepção de que as próprias realizações possuem algum sentido. E, sem aquela percepção de que suas aspirações são dignas de serem perseguidas, seu modo de agir é tolhido. Essa afirmação não é exclusivamente conceitual nem exclusivamente empírica. É, sem dúvida, psicologicamente *possível* manter uma percepção de valor próprio face a atitudes deni-

bution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange. J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke, (Trad.). New York: Verso, 2003.

9. Sobre as fontes históricas, cf., especialmente, Hegel, G. W. F. “Jena Lectures on the Philosophy of Spirit.” In: Leo Rauch (Ed. e Trad.), *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit, 1805–06*, ed. comentada, Detroit: Wayne State University Press, 1983; Mead, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1955; e sua discussão: Honneth, A. *Struggle for Recognition*, capítulos 1–4.

grantes e humilhantes, mas é mais difícil fazê-lo, e existem custos significativos associados à necessidade de proteção diante dessas atitudes negativas e à necessidade de amparo encontrado nas subculturas. E, mesmo que os esforços para manter a autoestima face a um tratamento denigrante seja bem sucedido, a questão de justiça é se este fardo é justo.¹⁰

Se essa caracterização inicial dos efeitos de denigração que prejudicam à autonomia é plausível, torna-se claro quão importante é o ambiente social de um indivíduo, uma vez que as condições para conduzir a própria vida autonomamente se mostraram dependentes do estabelecimento de relações de reconhecimento mútuo. Proeminentes dentre essas relações são (1) relações legalmente institucionalizadas de respeito universal pela autonomia e pela dignidade das pessoas (central ao autorrespeito); (2) relações próximas de amor e amizade (centrais para a autoconfiança); (3) e redes de solidariedade e de valores compartilhados em que a importância particular dos membros de uma comunidade pode ser reconhecida (centrais para a autoestima).¹¹ Para ilustrar e tornar plausível os contornos daquilo que

10. Observe que nosso argumento é apenas que *parte* daquilo que faz com que práticas de denigração, desrespeito e violação íntima sejam injustas é que elas prejudicam a autonomia ou colocam essa autonomia em risco significativo. Obviamente, essas práticas podem ser também diretamente criticadas como subordinadoras e dolorosas.

11. Dois pontos sobre essa divisão tripartida de “esferas” de relações de reconhecimento precisam ser observados, uma vez que elas foram fonte de controvérsia em discussões sobre a abordagem baseada no reconhecimento. (Cf., por exemplo, a contribuição de Nancy Fraser a *Redistribution or Recognition?*). Primeiro, esses três domínios não são “dados” trans-historicamente, mas são, ao contrário, estabelecidos e expandidos por meio de lutas sociais incentivadas por sentimentos de ultraje e indignação frente à negação ou à recusa do reconhecimento. Para nossos propósitos aqui, nem mesmo precisamos pressupor que essas sejam as únicas três relações de reconhecimento, uma vez que estamos defendendo que somos vulneráveis ao menos ao longo dessas três dimensões. Segundo, uma vez que permitir a contingência histórica dessas esferas (e das exigências correspondentes de autoconfiança, autorrespeito e autoestima como necessárias à autonomia) abre potenciais problemas de normatividade, é importante observar que a concepção que estamos apresentando aqui tem de ser complementada por uma concepção de como o surgimento histórico de demandas normativas por reconhecimento pode, todavia, ter autoridade crítica. Em razão da limitação de espaço, o

estamos chamando de “abordagem baseada no reconhecimento” será útil examinar cada um desses três modos de autorrelação, seu significado para a autonomia e os contextos sociais que as asseguram. Além disso, porém, para mostrar que acomodar esta alteração exige um afastamento de abordagens liberais típicas, precisamos mostrar que o individualismo baseado em direitos de tais abordagens é inadequado para acomodar as vulnerabilidades relacionadas à autonomia que a abordagem baseada no reconhecimento traz à luz.

III – Autorrespeito

Começamos com o autorrespeito e com a familiar ideia liberal de que autonomia e autorrespeito andam lado a lado. Rawls, por exemplo, considera o autorrespeito como uma condição básica para a busca da vida boa. Sen defende a inclusão da capacidade de “aparecer em público sem vergonha” como parte do conjunto básico de capacidades que os indivíduos devem, fundamentalmente, poder reivindicar. E, Joel Feinberg sugere que “... aquilo que é denominado ‘dignidade humana’ pode ser simplesmente a capacidade recognoscível de levantar pretensões”.¹² Se é preciso ter respeito (inclusive autorrespeito) para possuir, enquanto objeto, uma autoridade de agente para levantar e defender pretensões como uma pessoa de igual posição social, então o autorrespeito pode ser visto como a autoconcepção afetivamente preenchida que exige uma visão de si mesmo como a fonte legítima de razões para agir. Se uma pessoa não consegue ver a si mesma como deliberadora competente e como co-autora legítima de decisões, é difícil ver como ela se levaria a sério em seu próprio raciocínio prático sobre o que fazer. Aqueles com autorrespeito reduzido – com um senso menor de autoridade pessoal – têm, portanto, menos chance de se verem como autores plenos de suas vidas. Sem autorrespeito, a autonomia é, então, prejudicada.

leitor terá de procurar por essa interpretação em outro lugar – por exemplo, Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, capítulo 9; “Grounding Recognition” e “The Point of Recognition”. In: Fraser, N. Honneth, A. *Redistribution or Recognition?*, pp. 256–65.

12. Rawls, J. *A Theory of Justice*, §67; Sen, A. “Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny”. In: *Social Development Papers No. 1* (Asian Development Bank); e Feinberg, J. “The Nature and Value of Rights”. In: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980, p. 143.

Se pudermos identificar fatores que reduzem o autorrespeito, teremos então identificado os modos por meio dos quais a autonomia dos indivíduos é vulnerável e requer proteção. Sem entrarmos numa lista exaustiva daquilo que reduz o autorrespeito, podemos dizer que qualquer uma destas listas teria de incluir subordinação, marginalização e exclusão. Pois estas são formas por meio das quais a posição social de co-legisladores legítimos é negada aos indivíduos. A eles é dito, efetivamente, que não são capazes de tomar decisões e, a menos que tenham recursos internos excepcionalmente fortes para resistirem a essa mensagem, será difícil para eles pensar a si mesmos como pessoas livres e iguais. Nesse sentido, a autonomia dos indivíduos está vulnerável a ser reduzida por subordinação, marginalização e exclusão.¹³

É essa vulnerabilidade particular que fez com que garantir direitos individuais se tornasse uma tarefa central da justiça social.¹⁴ Ao garantir direitos, um quadro jurídico justo protege os indivíduos dessas formas de desrespeito. De fato, no interior da cultura liberal contemporânea, ser um portador de direitos quase se tornou sinônimo de ter o autorrespeito de uma pessoa plena. Esse vínculo estreito é um excelente exemplo da pretensão central da abordagem baseada no reconhecimento que estamos defendendo: é em virtude de padrões de reconhecimento – nesse caso, de padrões legalmente institucionalizados – que a relevante autorrelação prática é assegurada.

O compromisso do liberalismo de proteger os indivíduos de ameaças a sua autonomia acarreta, claramente, um compromisso de assegurar direitos individuais. Mas a abordagem baseada no reconhecimento dá uma interpretação ligeiramente diferente a esta conclusão do que aquelas dadas por abordagens liberais típicas. Pois, na abordagem baseada no reconhecimento, garantir direitos não assegura diretamente a autonomia (no sentido negativo de bloquear a interferência),

13. Cf., também, o desenvolvimento de Avishai Margalit da ideia de que “uma sociedade decente é aquela cujas instituições não humilham pessoas”. In: *The Decent Society*. Naomi Goldblum (Trad.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996.

14. Ver, por exemplo, a discussão de Rainer Forst sobre “autonomia legal” em “Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy,”. *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 226-242.

mas garante a autonomia *por meio* da garantia do autorrespeito.¹⁵ Como procuraremos mostrar posteriormente, essa mudança requer que as abordagens liberais típicas sejam repensadas, mesmo aquelas tão sofisticadas como a de Rawls.¹⁶

Antes de enfrentarmos essa questão, delinearemos as outras duas autorrelações práticas que, de acordo com a teoria do reconhecimento que estamos defendendo aqui, são vitais para garantir a autonomia: autoconfiança e autoestima. Ambos os casos apresentam a mesma estrutura argumentativa discutida em conexão com o autorrespeito: uma autorrelação prática é crucialmente importante para um componente da autonomia plena; o desenvolvimento e a manutenção daquela autorrelação prática é, por sua vez, dependente de padrões de reconhecimento; e, portanto, a autonomia dos indivíduos é vulnerável a ameaças a esses padrões. O compromisso da sociedade de proteger a autonomia dos indivíduos acarreta, portanto, o compromisso de proteger a infraestrutura de reconhecimento relacionada a ela: as relações de reconhecimento mais ou menos institucionalizadas que garantem não apenas o autorrespeito, mas também a autoconfiança e a autoestima.

IV – Autoconfiança

Ao falarmos de autoconfiança, ou "autoconfiança básica" (*self-confidence*), temos em mente a característica de um(a) agente que possui uma relação aberta e confiante frente a seus próprios sentimentos, desejos, impulsos, emoções e assim por diante. Assim, enquanto

15. Wildt, A. "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an der Anerkennungslehren von Fichte und Hegel". In: Michael Kahlo, Ernst A. Wolf e Rainer Zaczek (Eds.), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1992, pp. 127ss.

16. Ao falarmos de abordagens liberais "típicas", pretendemos deixar de lado abordagens "perfeccionistas", muitas das quais compartilham nossa visão, de que garantir direitos é uma questão de garantir acesso a práticas sociais valorosas, das quais muitas pressupõem, por sua vez, que o indivíduo seja capaz de agir autonomamente. Cf., por exemplo, Raz, J. *The Morality of Freedom*; Sher, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997; e Wall, S. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. New York: Cambridge University Press, 1998. Para uma excelente discussão cf. Bert van den Brink, *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*. Albany: SUNY Press, 2000, capítulo 4.

autorrespeito tem a ver com as capacidades do indivíduo para processar várias considerações ao deliberar sobre o que fazer, autoconfiança tem a ver com as capacidades perceptivas afetivamente mediadas por meio das quais aquilo que é sentido subjetivamente se torna, primeiramente, material para a deliberação. Pense, novamente, no que acontece com o rompimento dessa relação. Há forte evidência clínica de que vários tipos de trauma – aqueles resultantes de estupro ou tortura, por exemplo – fazem com que indivíduos vejam seus próprios sentimentos com desconfiança, e não confiem em seus próprios desejos.¹⁷ A relevância disso para a autonomia é clara: aqueles que perderam essa confiança básica, perderam a base para conduzir suas vidas de acordo com suas convicções mais básicas, já que não mais confiam que seus desejos sejam autenticamente seus.¹⁸

Independentemente de quão distante muitos de nós podem estar dos efeitos debilitantes de tais maus tratos traumáticos, todos mantemos um padrão comum no que refere à capacidade particular envolvida e ao grau em que ela é promovida pelo nosso contexto social. Autoconfiança é um componente vital da autonomia de qualquer pessoa em razão da complexidade de nosso acesso a nossos sentimentos, anseios, medos, arrependimentos e assim por diante. A importância da autoconfiança provém, em parte, da dificuldade do trabalho interpretativo que precisa ser realizado para compreender a si mesmo – e da intangibilidade de relatos de autoridade em primeira pessoa.¹⁹

17. Scarry, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985; Govier, T. "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem". In: *Hypatia* 8, 1993, pp. 99–120; Brothers, D. *Falling Backwards: An Exploration of Trust and Self-Experience*. New York: Norton, 1995; e Brison, S. J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
18. É claro que a habilidade de questionar se os desejos de alguém são "dele mesmo" é um importante componente da autonomia, de modo mais geral. Mas, normalmente, quando desejos são questionados, eles o são frente a um horizonte de uma rede de desejos e valores convincentes. A dificuldade enfrentada por aquele que tem pouca autoconfiança é a de que são tantos os seus desejos mais básicos que estão sendo colocados em dúvida, que o processo de reflexão não consegue se firmar.
19. Cf., por exemplo: Taylor, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, parte 1; Moran, R. *Authenticity and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001; Anderson, J. "Competent Need-Interpretation and Discourse

Mas mesmo essas dificuldades são radicalizadas por um *insight* adicional, associado à "crítica do sujeito" – a saber, a descoberta do inconsciente. Uma das contribuições duradouras da teoria psicanalítica reside na exposição tanto da ilusão da completa transparência acerca de nossos motivos, como da perfeita harmonia entre nossos desejos, mesmo no caso de agentes perfeitamente autônomos. Essa vida interior inevitavelmente incipiente, sombria e conflituosa sugere a necessidade de uma concepção mais *polivocal* de como indivíduos autônomos se relacionam com seus desejos, impulsos, fantasias e outras dimensões da subjetividade.²⁰

É claro, a autonomia evidentemente requer que o indivíduo seja constituído de tal forma que a abertura para ambos os impulsos criativos não signifique que estes simplesmente assumam o controle sobre o *self*. Mas o objetivo de enfatizar a polivocalidade é sublinhar o fato de que é também crucial evitar a rigidez psicológica. E, para estimar o quanto a autoconfiança contribui para a autonomia, é importante ver que ela não é consequência das condições padrão de ser racional e responsivo a razões, que é a maneira pela qual se costuma lidar com a rigidez psicológica na literatura filosófica.²¹ Além de serem flexíveis o suficiente para responderem apropriadamente a mudanças de vida, agentes autônomos são também abertos para aquelas fontes da identidade e da escolha que estão na base de razões práticas, nos primiti-

Ethics". In: James Bohman and William Rehg (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001, pp. 193–224; e Christman, J. "Autonomy, Self Knowledge, and Liberal Legitimacy". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.

20. Cf., a discussão de Diana T. Meyer sobre a subjetividade "polivocal" em *Subjectivity and Subjection: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*. New York: Routledge, 1994, capítulos 4–5; cf, também, sua discussão sobre a habilidade de autodescoberta em, "Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005. A relação entre essa concepção de autonomia e a "crítica do sujeito" é mais elaborada em Axel Honneth, "Decentered Autonomy: The Subject After the Fall," In: Charles Wright (Ed.) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995, pp. 261–72.
21. Cf., por exemplo: Mele, A. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995, pp. 131–43.

vos e incipientes ímpetos, impulsos, aspirações e desesperos que podem vir a ser transformados em razões. Nesse sentido, portanto, o modelo de agente autônomo que se forma quando levamos a sério o caráter polivocal do *self* é o de uma pessoa que está não apenas livre de padrões de comportamento compulsivo, como também aberta a novos desejos, ainda não descobertos. Essa ideia está refletida na mudança no interior da concepção psicanalítica de maturidade, de uma capacidade para controlar seus ímpetos interiores (isto é, a “força do ego”) para o potencial ao diálogo interno e à abertura tanto para uma multiplicidade de vozes internas quanto para uma variedade de relações comunicativas com elas.²²

Assim como o autorrespeito, contudo, a autoconfiança não é uma conquista individual. Sua obtenção e manutenção dependem de relações interpessoais por meio das quais os indivíduos adquirem e mantêm a capacidade de se relacionarem com essa vida interior dinâmica. E, no caso da autoconfiança em particular, existe forte evidência, provinda da teoria das relações de objeto e de abordagens intersubjetivistas da psicologia social, de que a autoconfiança se forma especialmente no interior de relacionamentos íntimos.²³ Devido, especialmente, à natureza ambivalente e conflituosa de grande parte de nossa vida interior, a *abertura genuína*, característica de reflexões e deliberações plenamente livres e autônomas, pode ser arriscada. A coragem para se envolver aberta e criticamente com os mais profundos sentimentos de alguém é facilitada pelo amor certo de outros e pela autoconfiança que ele garante. E, na medida em que estar confortável e confiante ao fazer isso é essencial à autocompreensão, à reflexão crítica e, portanto, à autonomia, torna-se claro que há uma conexão interna entre a abertura e a liberdade da vida interior de um indivíduo e a abertura e a liberdade de seu contexto social.

A consequência crucial dessa discussão é a de que a *autonomia* dos indivíduos é também vulnerável, em princípio, a tudo aquilo que reduz a autoconfiança, direta ou indiretamente. Com respeito a efeitos di-

22. Para um desenvolvimento ulterior desta ideia, cf. Honneth, A. “Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis”. In: *Philosophical Explorations* 3, 1999, pp. 225–42.

23. Cf., especialmente Winnicott, D. *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press, 1965; cf., também, Honneth, A. *The Struggle for Recognition*, pp. 95–107.

retos, podemos observar que em razão de “violações íntimas”, tais como estupro e tortura, serem tão prejudiciais à autoconfiança dos agentes e consequentemente à sua autonomia, uma sociedade comprometida com a proteção dos indivíduos tem uma razão adicional para se comprometer a evitar tais violações. Com respeito a efeitos indiretos, o resultado fundamental, para nossos propósitos, é o de que o compromisso de uma sociedade com a proteção das condições para a autonomia também pode ser entendida como capaz de engendrar um compromisso com a proteção dos tipos de relacionamento no interior dos quais a autoconfiança é desenvolvida e promovida. Assim, políticas de trabalho/família (tais como licença maternidade/paternidade), por exemplo, podem ser vistas como parte do compromisso com a proteção e promoção de um importante componente das capacidades constitutivas da autonomia.²⁴

V – Autoestima: Vulnerabilidade Semântica

Alguém que tenha sido protegido das exclusões que reduzem o autorrespeito e das ameaças que reduzem a autoconfiança, contudo, ainda poderia ter sua autonomia colocada em risco de outra forma (já mencionada na seção II): as condições para o desenvolvimento de um senso de valor próprio e de autoestima podem ser prejudicadas devido a padrões de humilhação e denigração e de um modo que torna uma pessoa menos apta a se autodeterminar com respeito a seus projetos. Essa potencial ameaça à autonomia levanta, por sua vez, mais questões sobre justiça social e a garantia da autonomia.

Para tornar clara a importância da autoestima para a autonomia, podemos começar com uma ampliação do argumento da seção anterior. Pois a atividade autointerpretativa, central para a reflexão autônoma, pressupõe não somente um certo grau de abertura quase afetiva, mas também certos recursos *semânticos*. Mais uma vez, isso provém de um

24. De modo semelhante, Christopher Beckett defendeu recentemente que o compromisso do liberalismo com a promoção da autonomia exige políticas que incentivam relacionamentos semelhantes ao casamento. “Autonomy, Liberalism, and Conjugal Love”. In: *Res Publica*, 9, 2003, pp. 285–301. Também crucialmente importante para a proteção de contextos que nutrem a autoconfiança é o domínio da privacidade, que deve não ser compreendido exclusivamente em termos de direitos. Cf. Rössler, B. *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.

dos *insights* genuínos das críticas do século vinte às concepções modernas – “cartesianas” – do sujeito: indivíduos não podem decidir por si mesmos o que seus atos (de fala) significam. Mais especificamente, a determinação do valor e do significado das atividades de um indivíduo é fundamentalmente moldada pelos campos semântico e simbólico nos quais aquela reflexão ocorre – o que é designado de formas variadas: “espaço das razões” (McDowell), “horizonte de significados” (Taylor), “regime de verdade/conhecimento” (Foucault) ou “meios socio-culturais de interpretação de necessidades” (Fraser).²⁵ Dessa maneira, a própria possibilidade de ser “abertamente lésbica” ou um “pai que fica em casa”, por exemplo, é moldada por toda uma constelação de modos de falar valorativamente carregados.

É o caráter inevitavelmente *valorativo* desse campo simbólico-semântico que possui implicações cruciais no que diz respeito à autonomia. Pois, se os recursos semânticos disponíveis para pensar sobre a forma de vida de alguém são carregados negativamente – se, por exemplo, “pai que fica em casa” é tomado como um eufemismo para “desempregado” – então se torna difícil vê-lo como digno de valor. Mesmo que, talvez, não impossível. Contudo, sem um nível particularmente alto de confiança pessoal, apoio subcultural e empenho constante – isto é, sem outras fontes (frequentemente limitadas) de autoestima – modos de vida marginalizados deixam de ser opções genuínas para indivíduos.

Nela mesma, essa restrição de opções pode não ser vista como uma ameaça à autonomia. Porém, um dos pontos fortes da tradição liberal sempre foi ressaltar o quanto essas restrições representam uma ameaça à individualidade das pessoas. Pense, por exemplo, no *Sobre a Liberdade* de J. S. Mill. Mas, uma vez que admitimos que esses estilos de vida individuais fornecem a base para um sentido do que significa ser digno de valor, como consequência da obtenção de uma certa “aprovação” confirmadora no interior do mundo social, então a riqueza

25. Cf., respectivamente, McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994; Taylor, T. *Sources of the Self*; Foucault, M. *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Sheridan Smith, A. M. (Trad.). New York: Pantheon Books, 1970; e Fraser, N. “Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture”. In: *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. 161–87.

za da identidade disponível para qualquer indivíduo pode vir a ser restringida com limitações à riqueza do campo semântico disponível. Na medida em que a forma de vida de alguém não somente não consegue obter aprovação, como é um alvo constante de denigração e humilhação, a tarefa de perseguir sua forma de vida como significativa é ainda mais repleta de dificuldade.

Em relação à autonomia, podemos adicionar um ponto sobre os efeitos que tal denigração tem sobre a percepção do modo de agir e de efetividade pessoal de uma pessoa. Esta é uma consideração mais formal: na medida em que alguém não percebe um sentido expressivo e significativo naquilo que faz, se torna difícil persegui-lo sinceramente. Há ao menos uma tensão entre perseguir aquela forma de vida e pensar a si mesmo como alguém que faz algo que tem sentido. Como afirma David Velleman, estar apto a dar sentido àquilo que estamos fazendo está intimamente ligado a fazê-lo realmente.²⁶ Assim, um ambiente socio-cultural que seja hostil a considerar aquilo que as pessoas fazem como expressivo é *desmoralizante*. Em razão do modo pelo qual podem reduzir a autoestima, padrões sistemáticos de denigração representam uma ameaça não apenas à felicidade ou à identidade, como também ao *modo de agir* daqueles afetados.

Resumindo, para o exercício da autonomia, os indivíduos não são somente dependentes de um ambiente semântico-simbólico que “os aproxime”, permitindo assim que uma autointerpretação rica seja possível; eles são também vulneráveis a ambientes semântico-simbólicos hostis e denigrantes que violam ou limitam sua ação autônoma mais diretamente. Dessa maneira, uma noção de justiça social que esteja seriamente comprometida com a proteção da autonomia dos indivíduos tem de incluir uma proteção contra ameaças de denigração.²⁷

Reunindo os elementos das três últimas seções, temos o esboço de um modelo baseado no reconhecimento de acordo com o qual a autonomia representa uma propriedade emergente dos indivíduos como os portadores de certas capacidades socialmente situadas. Esse deslocamento teórico faz com que seja muito mais fácil articular e teorizar o vínculo entre reciprocidade e capacitação individual. Auto-

26. Cf., por exemplo, Velleman, J. D. *Practical Reflection*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

27. Cf. Margalit, A. *The Decent Society*; e Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

nomia plena – a capacidade real e efetiva de desenvolver e perseguir a própria concepção de vida digna de valor – é facilitada pelos modos de autorrelação (autorrespeito, autoconfiança e autoestima) que são, eles mesmos, ligados a redes de reconhecimento social. Mas autoconfiança, autorrespeito e autoestima permanecem conquistas mais ou menos frágeis e sua vulnerabilidade a várias formas de injúria, violação e denigração faz com que proteger os contextos sociais nos quais essas conquistas emergem seja uma questão central da justiça.

VI – Reconhecimento e a Linguagem dos Direitos

Retornando a questões de justiça social e liberalismo político, enfrentaremos agora a questão acerca de até que ponto essa abordagem baseada no reconhecimento da autonomia levanta desafios ao liberalismo. Vamos considerar, em particular, duas tentativas de acomodar as vulnerabilidades que discutimos, tentativas que vemos como não inteiramente bem sucedidas. Discutiremos primeiramente, de modo rápido, as limitações da tentativa de articular, na linguagem de direitos, os imperativos gerados por essas vulnerabilidades. Depois, na próxima seção, discutiremos um pouco mais extensamente se a teoria da justiça de Rawls consegue acomodar essas considerações adequadamente.

Inicialmente, uma abordagem baseada em direitos pode parecer perfeitamente apropriada para articular a ideia de que um compromisso com a justiça social requer que a sociedade proteja os indivíduos contra vulnerabilidades relacionadas à autonomia. Como notamos anteriormente, abordagens baseadas em direitos tenderam a enfatizar as condições para o autorrespeito – tais como direitos à participação plena – e a excluir autoconfiança e autoestima. Poderiam, no entanto, afirmar que ainda não mostramos que as exigências por condições que favoreçam a obtenção e a manutenção da autoestima e da autoconfiança não podem ser acomodadas no interior da linguagem de direitos, ao menos como reivindicações por direitos frente às circunstâncias da justiça. Isso foi o que se tentou fazer, por exemplo, com as políticas de identidade, nas quais grupos buscaram exigir um direito a serem reconhecidos, como indivíduos, por suas necessidades culturais. Mas a ideia de tratar dessas carências por reconhecimento no vernáculo dos direitos se mostrou problemática. O problema central é que ela erra seu alvo, pois o que o indivíduo necessita é ser amado ou estimado – e, precisamente, não porque tem uma pretensão jurídica a isso. Além disso, tentativas de conceitualizar carências e vulnerabilidades

humanas nos domínios que sustentam a autoconfiança e a autoestima em termos de direitos que podem ser portados *individualmente* se estendem para além da plausibilidade: está particularmente claro aqui que estas são circunstâncias fundamentalmente relacionais. Saber a si mesmo como o objeto de consideração muito pessoal ou ter a percepção de que suas contribuições são consideradas dignas de valor – estas não são questões que uma pessoa tem *independentemente* de um relacionamento. Elas são propriedades que surgem de um certo tipo de relacionamento.

Uma vez admitido esse ponto, se torna atrativo reconsiderar, mais radicalmente, também a compreensão individualista de *direitos*. Afinal, direitos também possuem essa estrutura intersubjetiva geral. Esses direitos – assim como o poder e a liberdade que eles conferem aos indivíduos – são, na verdade, o resultado dos membros de uma comunidade reconhecendo uns aos outros como livres e iguais. Vê-los como autossuficientes é confundir uma propriedade em surgimento por algo que existe de forma independente. De acordo com essa concepção não individualista do modo pelo qual direitos asseguram a autonomia pessoal, desenvolvido primeiramente por Hegel, ganhos em liberdade e poder veem de fazer com que outros vejam as carências e aspirações de um indivíduo como legítimas. Estes ganhos são bem-vindos no nível individual, é claro, e é nele que eles são experienciados subjetivamente: eu posso fazer coisas que não podia fazer antes. Mas eles permanecem, essencialmente, o produto de relações sociais com uma característica decisiva: indivíduos reconhecem, admitem e aceitam mutuamente uns aos outros como parceiros. É nesse sentido que a linguagem tradicional de direitos é problematicamente individualista, na medida em que conceitualiza relações que asseguram direitos como uma questão de poderes específicos que podem ser distribuídos entre indivíduos como se fossem propriedades individuais.

Direitos têm, é claro, uma posição central em qualquer concepção plausível de como uma sociedade justa protege e possibilita a autonomia individual. A questão é se eles podem fazê-lo sozinhos. Sem negarmos sua importância, achamos que é evidente que o *medium* do direito é inadequado para lidar com toda a vulnerabilidade dos seres humanos. Relações legais são um meio inábil para assegurar muitos dos aspectos da habilidade dos indivíduos de desenvolverem e perseguirem suas próprias concepções de vida digna de valor. Uma abordagem adequada tem de começar de um âmbito mais amplo de

instituições sociais e contextos interpessoais no interior dos quais um indivíduo encontra relações de reconhecimento cruciais à autonomia.

VII – Repensando a Justiça Procedimental à Luz do Modelo Baseado no Reconhecimento

Até hoje ainda não consideramos como as várias proteções às vulnerabilidades relacionadas à autonomia devem ser ajustadas ou como se deve estabelecer prioridades entre essas várias vulnerabilidades. Responder a essas questões envolve desenvolver uma teoria normativa substantiva. Aqui, no entanto, nossa preocupação é com a questão anterior mais do que com o procedimento de justificação de *qualquer uma* dessas respostas. Essa é a tarefa de especificar a perspectiva a partir da qual se determina o conteúdo da justiça social.

No interior da teoria política hoje, há um acordo muito difundido acerca da pressuposição procedimental de que a justificação normativa deve ser situada nos contextos deliberativos nos quais os membros em potencial da sociedade em questão chegam a um entendimento, sob condições reais ou fictícias de imparcialidade, sobre os princípios que devem regular sua cooperação futura. Essa demanda subjacente por imparcialidade pretende tanto garantir a aceitabilidade geral dos resultados quanto fornecer um princípio de inclusão de todos os membros da sociedade. Os princípios com os quais todos os participantes desse contrato social deliberativo concordariam servem para regular as relações entre as pessoas, representadas como interessadas na realização mais autônoma possível de seus planos de vida individuais.

A teoria da justiça como equidade de Rawls representa a versão mais influente desse procedimentalismo. A questão que gostaríamos de colocar agora é se uma compreensão baseada no reconhecimento das vulnerabilidades relevantes à autonomia requer que a versão rawlsiana desse procedimentalismo seja repensada. Devemos assumir que, em certa medida, ela requer que isso seja feito. Isso deixa em aberto a questão de se a melhor maneira de acomodar os *insights* baseados no reconhecimento sobre essas vulnerabilidades é através da modificação do procedimentalismo ou da adoção de uma abordagem não-procedimental.²⁸

28. Para um desenvolvimento mais histórico do argumento seguinte, focado em Hegel, cf. Honneth, A. "Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Über-

Partindo da ideia de que um contexto deliberativo fictício é a melhor maneira de operacionalizar os *insights* sobre princípios de justiça universalmente aceitáveis, a primeira tarefa é determinar as pressuposições normativas de um ponto de vista imparcial, um que inclua todos os participantes. A ideia é garantir que nenhuma das partes das deliberações endosse uma proposta particular apenas porque ela poderia se beneficiar dela. Esse objetivo de gerar um ponto de vista imparcial através de meios puramente procedimentais foi o que levou Rawls a introduzir a ideia do "véu da ignorância", como uma forma de garantir que aqueles que procuram chegar a um acordo sobre princípios que governam sua cooperação equitativa não tenham qualquer conhecimento sobre seus talentos ou posição social.²⁹ Essa mudança tênue proporciona uma maneira de garantir que as partes desse experimento mental tenham de ser pensadas como legisladoras neutras, uma vez que não podem ter quaisquer interesses com respeito a si mesmas. Quanto ao restante, Rawls (assim como quase todos os teóricos contratualistas antes dele) atribui às partes capacidades meramente instrumentais para o raciocínio prático, a fim de evitar ter de enfrentar afirmações complexas e controversas sobre o caráter moral dos humanos.

No presente contexto, não estamos interessados em discutir essa parte da teoria de Rawls, embora do ponto de vista de Hegel e de outros pensadores intersubjetivistas este seja um passo extremamente problemático, na medida em que faz com que seja muito difícil explicar porque, ulteriormente, as partes devem estar motivadas a agir de acordo com os princípios acordados.³⁰ Antes disso, estamos interessados no quanto a caracterização rawlsiana do véu da ignorância acaba permitindo que o fato da intersubjetividade humana desapareça de vista mais do que o necessário. Não precisariam as partes ter algum conhecimento – mesmo dentro das constrações procedimentais que

legungen im Anschluss an Hegel". In: B. Merker, G. Mohr, and M. Quante (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.

29. Ver especialmente: Rawls, J. *Theory of Justice e Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

30. Ver, por exemplo, Bert van den Brink. "Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. (Joel Anderson e John Christman Eds.).

devem gerar a imparcialidade – de sua vulnerabilidade intersubjetiva, se elas devem se qualificar como humanas, como o tipo de criaturas para as quais as instituições de justiça são tão essenciais?³¹

O que faz com que isso seja mais do que uma questão artificial é a forma pela qual ela revela a impossibilidade de determinar os procedimentos justificatórios em completa independência de suposições sobre as características definidoras da pessoa humana. Rawls insiste que, na posição original, as partes não devem ter conhecimento sobre como são as pessoas na sociedade, exceto sobre os traços mais característicos de sua racionalidade instrumental.³² Dado o que dissemos até aqui, isso sugere que Rawls permite que o véu da ignorância caia um pouco baixo demais. Pois, se a justiça liberal preocupou-se principalmente com a proteção dos indivíduos nas áreas em que eles são vulneráveis – especialmente quando ela diz respeito às ameaças a sua autonomia –, então pareceria ser de vital importância que as partes, na posição original, tivessem uma compreensão clara das carências relativas ao reconhecimento que têm de ser satisfeitas se a autonomia dos indivíduos deve ser adequadamente protegida e tornada possível. A menos que as partes compartilhem essa compreensão, é difícil ver como os princípios que elas desenvolvem podem fazer justiça a essas vulnerabilidades e carências.

Existem várias possíveis respostas abertas para Rawls. Ele poderia insistir que na posição original as partes deveriam de fato desconhecer as considerações empíricas que dizem respeito às vulnerabilidades humanas, mas que essas questões podem ser tratadas no nível “legislativo”. Este é o passo que ele dá, por exemplo, com questões de políticas de assistência médica, sobre as quais afirma que embora considerações relativas à ocorrência de várias doenças sejam excluídas das deliberações na posição original, elas podem ser enfrentadas posteriormente, no estágio legislativo.³³ Semelhantemente, pode ser que a especificação dos bens primários, na posição original, não deva admitir considerações sobre a natureza de nossa vulnerabilidade a injúrias a nossa autoconfiança, autorrespeito e autoestima, mas que essas considerações poderiam ser enfrentadas no estágio legislativo,

31. MacIntyre, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

32. Rawls, J. *A Theory of Justice*. §24.

33. Rawls, J. *Justice as Fairness*, pp. 171–3.

sem que precisem estar incorporadas nos princípios fundamentais da justiça. O problema disso não é apenas que se a abordagem baseada no reconhecimento está na pista certa, as capacidades em questão são mais amplas do que a faculdade ou a "capacidade moral" que Rawls discute por terem "uma capacidade para formar uma concepção do bem".³⁴ Mais diretamente, as capacidades relacionadas à autonomia, que são vulneráveis à injustiça, estão tão ampla e profundamente entrelaçadas a aspectos centrais da deliberação, que seria imprudente confiar isso a um estágio legislativo subsequente.

Mas talvez a questão mais fundamental em jogo aqui tenha a ver com até que ponto devemos apelar para aspectos quase empíricos da pessoa humana para desenvolvermos uma concepção de justiça para sociedades liberais. De fato, Rawls insiste que a noção de "pessoa", essencial para sua concepção de justiça como equidade, é "normativa e política, não metafísica ou psicológica".³⁵ Desse modo, o fato de que somos vulneráveis deve ser acomodado no interior da justiça como equidade por meio da afirmação de que a estrutura básica precisa proteger as pessoas das ameaças à sua "capacidade moral" de formar uma concepção de plano de vida digno de valor e precisa, portanto, assegurar os bens primários necessários para isso. E isso é bastante amplo, pois o que está em discussão é uma questão relativa às capacidades requeridas pelas pessoas morais e outras capacidades que permitem que tais pessoas sejam membros normais e plenamente cooperativos da sociedade durante toda a sua vida.³⁶ Não é implausível, por exemplo, que ela possa incluir as mesmas condições para o desenvolvimento da autonomia que especificamos aqui – autoconfiança, autorrespeito e autoestima. Os detalhes ainda precisariam ser trabalhados, é claro, mas Rawls realmente tem recursos impressionantes para acomodar os tipos de argumentos que defendemos aqui. De fato, a discussão de Rawls sobre o autorrespeito já sugere que as partes na posição original têm de estar cientes de algumas de suas carências por reconhecimento. Afinal, só faz sentido que as partes incluam o bem intersubjetivo básico do autorrespeito em suas deliberações sobre a estrutura básica de uma sociedade justa, se eles já compreenderam que a concepção e a perseguição de seus planos de vida dependem

34. Idem, p. 19.

35. Idem, ibidem.

36. Idem, p. 18; Rawls, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.

fundamentalmente da estima de outros. Talvez, então, a concepção de autonomia baseada no reconhecimento que desenvolvemos identifique uma área na qual ainda é preciso fazer um importante trabalho, mas mais como uma elaboração da abordagem básica de Rawls do que como um afastamento significativo dela.

Se isso fosse tudo o que realizássemos aqui, já seria uma contribuição substantiva. Vemos, no entanto, três razões para pensar que o modelo de Rawls ainda precisa ser revisto para acomodar a concepção de autonomia baseada no reconhecimento: (1) ele precisa ser mais aberto a considerações baseadas naquilo que sabemos sobre pessoas humanas; (2) ele precisa tratar mais extensamente dos modos pelos quais a infraestrutura de reconhecimento da sociedade pode deixar a autonomia dos indivíduos inaceitavelmente vulnerável; e (3) é preciso admitir que a acentuada relevância das condições de reconhecimento requer um afastamento de questões exclusivamente *distributivas*. No restante desse capítulo, faremos um esboço desses três argumentos e afirmaremos que eles realmente sugerem a necessidade de revisões significativas dos compromissos básicos do liberalismo (rawlsiano).

Considere, primeiro, a questão de quão relevantes devem ser considerações psicológicas em deliberações sobre princípios de justiça. Existem, sem dúvida, boas razões para não basear uma concepção de justiça em uma concepção de natureza humana. Quanto mais fundo se entra em pretensões relativas ao que significa ser “verdadeiramente humano”, maior é o perigo de que a agenda para o estabelecimento da justiça seja dada por pretensões (sub)culturalmente enviesadas acerca daquilo que constitui uma forma de vida apropriada. Mas, em seu esforço para acomodar o fato do pluralismo razoável, a separação rígida feita por Rawls entre pretensões políticas e “metafísicas” sobre a natureza das pessoas humanas não é necessária nem, em última análise, defensável. Ela não é necessária porque pretensões sobre qualidades humanas não precisam ser paroquiais: algumas necessidades básicas são mais ou menos universais e, como “abordagens de capacidades” defenderam recentemente, um recurso a necessidades e características humanas básicas não são obviamente incompatíveis com um comprometimento com formas inclusivas e universalistas de liberalismo.³⁷ Não vemos nenhuma razão de porque uma teoria da justiça deva ser vista como um desrespeito ao pluralismo simplesmente por incor-

37. Cf., por exemplo: Nussbaum, M. *Women and Human Development: A Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.

porar considerações empíricas sobre as vulnerabilidades humanas, tais como o efeito que certas formas de negligência têm no potencial de formação de relacionamentos pessoais gratificantes. O ônus da prova, ao contrário, recai sobre aqueles que diriam que efeitos iliberais decorrem necessariamente da aceitação de que um dado conjunto de considerações tenha peso nas deliberações na posição original. Além disso, a separação supostamente rígida entre pretensões "metafísicas" e "políticas" sobre a personalidade tende a sucumbir a um exame mais detido. Afinal, tudo que sabemos sobre as condições necessárias para a aquisição das duas capacidades morais vêm da experiência com pessoas humanas. Esse conhecimento é claramente relevante para questões de justiça, mas é completamente obscuro como isso pode ser algo que não um conhecimento "psicológico" sobre a natureza de humanos.

Mas mesmo que fossemos seguir Rawls, nos limitando a uma concepção "normativa/política" de pessoa (e nos privássemos de levantar pretensões sobre a natureza de pessoas humanas), há uma segunda razão para pensarmos que a abordagem baseada no reconhecimento que esboçamos aqui requereria mais uma transformação do que uma ampliação de sua abordagem: ela limita inadequadamente o escopo do que entra na noção de "capacidade moral" para conceber e perseguir uma forma de vida, ou mesmo do que entra nas condições para a aquisição da disposição positiva frente a si mesmo, a qual Rawls se refere como "autorrespeito (ou autoestima)".³⁸ Em parte, isso é uma questão de não dar muita atenção às condições de reconhecimento para a aquisição e a preservação da autoconfiança (e, portanto, à associada abertura aos impulsos criativos provindos de dinâmicas interiores). De fato, quando Rawls diz que, na posição original, as partes podem ser pensadas como "chefes de família",³⁹ ele está preocupado com a ideia de responsabilidade pelo bem-estar de outros membros da família e de descendentes, mais do que com a importância de manter relações íntimas cruciais para a autoconfiança. Semelhantemente, quando Rawls discute a autoestima, as relações sociais enfatizadas por ele estão limitadas a clubes e a associações voluntárias.⁴⁰ Mas isso atribui um papel deveras restrito a fatores de alcance muito mais am-

38. Rawls, J. *A Theory of Justice*, p. 440.

39. Idem, p. 128.

40. Idem, § 67.

plo, tais como recursos simbólico-semânticos e o modo pelo qual esses padrões culturais delimitam o conjunto de opções disponíveis. Mas, mais fundamentalmente, o ponto é que as partes na posição original precisam de uma compreensão muito melhor sobre essas condições para a obtenção de autorrespeito e autoestima do que a compreensão concedida a elas por Rawls. E, incluir esse conhecimento – mesmo que ele não seja centralmente sobre psicologia humana – vai, inevitavelmente, introduzir na discussão dos princípios de justiça questões sobre quais qualidades promover, tanto como aspectos essenciais às autorrelações que asseguram a autonomia *quanto* como condições indiretas para a obtenção daquelas capacidades.⁴¹

Finalmente, e de um ponto de vista mais especulativo, o intersubjetivismo da abordagem baseada no reconhecimento parece exigir uma reconceitualização da natureza da justiça. Como vimos, a típica combinação liberal de liberdades legalmente protegidas e recursos materiais não esgota as condições necessárias para o fomento e para a proteção da autonomia dos indivíduos, dadas as dimensões adicionais da autonomia e as vulnerabilidades associadas a elas. Uma vez que se admite, além disso, que mesmo essas condições preliminares à autonomia não são um recurso que pode ser distribuído à vontade, então, torna-se claro que nós – assim como as partes na posição original – temos de repensar qual é o objeto de uma teoria da justiça. Da perspectiva da pergunta por quais são as condições que garantem igualmente a autonomia pessoal de todos os membros da sociedade e que os protegem igualmente em sua vulnerabilidade intersubjetiva, o principal foco da aplicação dos princípios de justiça passa a ser a estrutura e a qualidade de relações sociais de reconhecimento. Como resultado, essa concepção liberal de justiça perde seu caráter de teoria de *distribuição*. Ela se torna, pelo contrário, – para colocar de uma forma *um tanto provocativa* – uma teoria normativa da *estrutura básica de reconhecimento* de uma sociedade. O que vem, então,

41. Um ponto relacionado a este é defendido na discussão sobre se o liberalismo pode insistir justificadamente que as sociedades podem abrir mão inteiramente do compromisso (perfeccionista) de fomentar em seus cidadãos diversas qualidades e disposições, tais como "virtudes cívicas". Cf., por exemplo, Raz, *J. Morality as Freedom*, e Dagger, *R. Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1997; e Dagger, R. "Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 177-203.

tomar o lugar dos princípios de distribuição justa são os princípios que governam o modo pelo qual as instituições básicas da sociedade garantem as condições sociais para o reconhecimento recíproco. E, essa é uma forma profundamente diferente – e largamente inexplorada – de pensar sobre justiça social.

VIII – Conclusão

Propusemos aqui um modelo de autonomia *baseado no reconhecimento* que enfatiza as condições intersubjetivas para o estar apto a conduzir a própria vida como sua e esboçamos algumas consequências que isso pode ter para repensar as características básicas da ordem política liberal. Central a esse modelo de autonomia é a ideia de que a aquisição, a manutenção e o exercício do rol de competências que constituem a autonomia, dependem do estabelecimento de modos particulares de “se autorrelacionar praticamente”, especialmente autorrespeito, autoconfiança e autoestima. E, porque estes estão, por sua vez, vinculados a várias relações sociais de reconhecimento, a autonomia acaba tendo, como condição de possibilidade, uma infraestrutura de reconhecimento que a sustente. Porque os agentes são amplamente dependentes dessa infraestrutura de reconhecimento para sua autonomia, eles estão sujeitos a vulnerabilidades relacionadas à autonomia: danos e negligências a essas relações de reconhecimento põem em risco a autonomia dos indivíduos.

Essa concepção ampliada dos modos pelos quais a autonomia dos indivíduos pode ser reduzida sugere um campo de ação mais amplo para a obrigação liberal fundamental de garantir a autonomia individual. Existem, sem dúvida, recursos no interior do liberalismo para a incorporação desse campo ampliado. Se nosso argumento aqui está correto, contudo, esses recursos não são inteiramente adequados. O liberalismo enfrenta um novo desafio, fazer justiça à natureza profundamente intersubjetiva da autonomia.

Tradução de Nathalie Bressiani

Referências bibliográficas

ANDERSON, J. A *Social Conception of Personal Autonomy: Volitional Identity, Strong Evaluation, and Intersubjective Accountability*. Tese de Doutorado, Northwestern University, 1996.

- _____. "Autonomy and the Authority of Personal Commitments: From Internal Coherence to Social Normativity". In: *Philosophical Explorations* 6, 2003, pp. 90–108.
- _____. "Competent Need-Interpretation and Discourse Ethics". In: BOHMAN, J. E REHG, W. (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn: The Transformation of Critical Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.
- BECKETT, C. "Autonomy, Liberalism, and Conjugal Love". In: *Res Publica*, 9, 2003, pp. 285–301.
- BENHABIB, S. *Situating the Self: Gender, Community, and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge, 1992.
- BRISON, S. J. *Aftermath: Violence and the Remaking of a Self*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- BROTHERS, D. *Falling Backwards: An Exploration of Trust and Self-Experience*. New York: Norton, 1995.
- CHRISTMAN, J. "Autonomy, Self Knowledge, and Liberal Legitimacy". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. CHRISTMAN, J. & ANDERSON, J. (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.
- _____. "Relational Autonomy, Liberal Individualism, and the Social Constitution of Selves". In: *Philosophical Studies*, 117, 2004, pp. 143–64.
- DAGGER, R. *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. New York: Oxford University Press, 1997.
- _____. "Autonomy, Domination, and the Republican Challenge to Liberalism". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge UP, 2005, pp. 177–203.
- FEINBERG, J. "The Nature and Value of Rights". In: *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- FORST, R. "Political Liberty: Integrating Five Conceptions of Autonomy,". *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005, pp. 226–242.
- FOUCAULT, M. *Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Sheridan Smith, A. M. (Trad.). New York: Pantheon Books, 1970.
- FRANKFURT, H. *Necessity, Volition, and Love*. New York: Cambridge University Press, 1999. Buss, S. "Autonomy Reconsidered". In: *Midwest Studies*, 9, 1994, pp. 95–121.
- FRASER, N. "Struggle over Needs: Outline of a Socialist-Feminist Critical Theory of Late Capitalist Political Culture". In: _____. *Unruly Practices: Power, Discourse, and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989, pp. 161–87.

- FRIEDMAN, M. "Autonomy in Social Context". In: PEDEN, C. e STERBA, J. P. (Eds.), *Freedom, Equality, and Social Change*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1989.
- _____. "Autonomy and Social Relationships: Rethinking the Feminist Critique". In: *Autonomy, Gender, Politics*. New York: Oxford University Press, 2003, pp. 81–97.
- GOVIER, T. "Self-Trust, Autonomy, and Self-Esteem". In: *Hypatia* 8, 1993, pp. 99–120.
- HABERMAS, J. *Between Facts and Norms*, Trad. William Rehg. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- _____. "Individuation through Socialization: On George Herbert Mead's Theory of Subjectivity". In: *Postmetaphysical Thinking*. William Hohengarten (Trad.), Cambridge, MA: MIT Press, pp. 149–204.
- HEGEL, G. W. F. "Jena Lectures on the Philosophy of Spirit." In: RAUSCH (Ed. e Trad.), *Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit, 1805–06*, ed. comentada, Detroit: Wayne State University Press, 1983.
- HONNETH, A. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflict*. Joel Anderson (Trad.) Cambridge: Polity Press, 1995.
- _____. "Decentered Autonomy: The Subject After the Fall," In: Charles Wright (Ed.) *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. Albany, NY: SUNY Press, 1995, pp. 261–72.
- _____. "Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Supposed Obsolescence of Psychoanalysis". In: *Philosophical Explorations* 3, 1999, pp. 225–42.
- _____. *Suffering from Indeterminacy: An Attempt at a Reactualization of Hegel's Philosophy of Right*. Assen: Van Gorcum, 2000.
- _____. "Invisibility: The Moral Epistemology of 'Recognition'". In: *The Aristotelian Society*, v. LXXV, 2001, pp. 111–26.
- _____. "Grounding Recognition: A Rejoinder to Critical Questions". Joel Anderson (Trad.), In: *Inquiry*, 45, 2002, pp. 499–519.
- _____. "Gerechtigkeit und kommunikative Freiheit. Überlegungen im Anschluss an Hegel". In: B. Merker, G. Mohr, and M. Quante (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.
- _____. FRASER, N. *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. J. Golb, J. Ingram, and C. Wilke, (Trad.). New York: Verso, 2003.

- KANT, I. "Groundwork for a Metaphysics of Morals". In: Gregor, Mary (Trad. e Ed.). *Practical Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KITTAY, E. F. *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency*. New York: Routledge, 1999.
- MACINTYRE, A. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- MACKENZIE, C. e STOLJAR, N. "Autonomy Refigured". In: MACKENZIE, C. e STOLJAR, N. (Eds.), *Relational Autonomy: Feminist Perspectives on Autonomy, Agency, and the Social Self*. New York: Oxford University Press, 2000.
- MARGALIT, A. *The Decent Society*; e Kymlicka, W. *Multicultural Citizenship*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- MCDOWELL, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994.
- MEAD, G. H. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1955.
- MELE, A. *Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*. New York: Oxford University Press, 1995.
- MERKER, B.; MORH, G.; QUANTE, M. (eds.) *Subjektivität und Anerkennung: Festschrift Ludwig Siep*. Paderborn: Mentis Verlag, 2003.
- MEYERS, D. T. *Self, Society and Personal Choice*. New York: Columbia University Press, 1989.
- . *Subjectivity and Subjection: Psychoanalytic Feminism and Moral Philosophy*. New York: Routledge, 1994.
- . "Decentralizing Autonomy: Five Faces of Selfhood". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. John Christman & Joel Anderson (Eds.). New York: Cambridge UP, 2005.
- MORAN, R. *Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- NEDELSKY, J. "Reconceiving Autonomy: Sources, Thoughts, and Possibilities". In: *Yale Journal of Law and Feminism*, 1:7 (Primavera de 1989).
- NUSSBAUM, M. *Women and Human Development: A Capabilities Approach*. New York: Cambridge University Press, 2000.
- OSHANA, M. "Personal Autonomy and Society," In: *The Journal of Social Philosophy*, 29 1998, pp. 81–102; Sen, A. *Development as Freedom*. New York: Knopf, 1999.

- POGGE, T. W. *Realizing Rawls*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- RAZ, J. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon, 1986.
- RAWLS, J. *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
- . *Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- RÖSSLER, B. *Der Wert des Privaten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- SCARRY, E. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- SEN, A. "Social Exclusion: Concept, Application, and Scrutiny". In: *Social Development Papers No. 1* (Asian Development Bank).
- SHER, G. *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- TAYLOR, C. *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- . "The Dialogical Self" In: Hiley, D. R., Bohmann, J. F. e Shusterman R. (Eds.) *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991, pp. 304–14.
- VELLEMAN, J. D. *Practical Reflection*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- VAN DEN BRINK, B. *The Tragedy of Liberalism: An Alternative Defense of a Political Tradition*. Albany: SUNY Press, 2000.
- . "Liberalism without Agreement: Political Autonomy and Agonistic Citizenship". In: *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New Essays*. New York: Cambridge UP, 2005.
- WALL, S. *Liberalism, Perfectionism and Restraint*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- WILDT, A. "Recht und Selbstachtung, im Anschluss an der Anerkennungslehren von Fichte und Hegel". In: KAHLO, M.; WOLF, E. A.; ZACZYK, R. (Eds.), *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*. Frankfurt am Main: Klosterman, 1992.
- WINNICOTT, D. *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. London: Hogarth Press, 1965.
- YOUNG, R. *Autonomy: Beyond Negative and Positive Liberty*. New York: St. Martin's Press, 1986.